رودنسون والإسلام: من حتمية ماركس إلى فضاء ماكس ڤيبر

رضوان جودت زيادة

«إنّ الإسلام لن يستطيع الإفلات من أزمته المادية والثقافية والمعنوية إلا إذا جدّد نفسه حتى الأعماق، وهذا التجديد يحتاج إلى وجود مسلمين مؤمنين يكافحون ضد التفسيرات الرجعية للإسلام، الملفوفة في ثنايا راية الدين والتقاليد والأخلاق السلفية».

لكن كيف يتم هذا التجديد في الأعماق؟ إنه لن يتم بغير الأيديولوجية الماركسية، هذه الأيديولوجية التي أثبتت، برغم انحرافاتها، أنها في العالم الحديث أكمل أيديولوجية معبّئة علمانية للتقدم[1]. هذا ما انتهى إليه رودنسون في كتابه «الإسلام والرأسمالية» الصادر في عام 1968 في طبعته العربية، فكيف أصبح رودنسون في كتابه الحديث «الإسلام سياسة وعقيدة»[2] والصادر عام 1996 في طبعته العربية أيضاً؟!

يجد رودنسون نفسه مضطراً في المقدمة إلى تحديد الأرضية المعرفية أو المنهجية التي يقف عليها، أو بتعبيره باختصار «من أي موقع أتكلم» مما يوحي مبدئياً أن تحولات جذرية على صعيد المستوى الفكري والمنهجي قد مرّ بها، وأنه بحاجة الآن إلى «بيان للموقف» حتى لا تتم قراءته من مواقعه

---

(1) مكسيم رودنسون: الإسلام والرأسمالية، ترجمة: نزيه الحكيم، (بيروت: دار الطليعة، ط4، 1982)، ص 203 ـ 204.

(2) مكسيم رودنسون، الإسلام سياسة وعقيدة، ترجمة: أسعد صقر (بيروت: دار عطية، ط1، 1996) وسنحيل إلى هذا الطبعة دوماً ضمن النص بذكر الصفحة فقط للاختصار.

السابقة، وحتى لا يُحمِّل إرثاً هو أول الداعين إلى إعادة التفكير فيه والتحرر منه: «يعرف الكثيرون أني كنت (ماركسياً) معلناً خلال عشرين عاماً، وأني ولدت في أسرة وعالم فكريين ماركسيين، غير أن الأحداث ساعدت شيئاً فشيئاً وببطءٍ شديد، وربما ببطءٍ أكثر مما يجب، على انفصالي عن هذا المنظور، وقمت بعملية فرز، وأستطيع أن آخذ عنوان كتاب بنديتو كروتشه الشهير: «ما هو حي وما هو ميت في فلسفة هيغل؟» وهذه هي وجهة النظر التي وصلت إليها الآن مما يسمى (الماركسية)»، ص 17.

ولكن إذا كان رودنسون قد خرج عن الماركسية أو تاب عنها، فإلى مَ ينتهي الآن، ووفق أي منهج ستتم قراءته للإسلام، على اعتبار أن رودنسون ينتمي إلى «جيل المناهج» إذا صح هذا التعبير.

ـ هذا الجيل الذي يجد نفسه مسوقاً لتطبيق المنهج الذي يعتقده أو يؤمن به سواءٌ أكان وضعياً علموياً (نسبةً إلى أوغست كونت) أو دوركهايمياً (نسبة إلى عالم الاجتماع الفرنسي الشهير دوركهايم) أو ماركسياً أو بنيوياً على كل ما يخضع لنطاق المعرفة أو ما يدخل في دائرة البحث، إن رودنسون يرى نفسه الآن عاملاً على تطبيق «مبادئ كونية» في الحكم العقلي والمساواة. ص 19.

غير أنه لا يريد أن يتوقف للحظة لينظر فيما أسماه «بالمبادئ الكونية»، من أين استمدت هذه المبادئ كونيتها وشرعيتها؟ وهل هناك معرفة عالمية؟ ومن يفرض هذه المبادئ ويعمم تلك المعرفة؟ إنها أسئلة لا تطرح نفسها عليه، لا لشيء إلا لأنه يفكر من داخل الدائرة المركزية الغربية، التي ترى في المعرفة التي تنتجها معرفة عالمية، لا تنطبق عليها شروط السياق الغربي الاجتماعية والاقتصادية والسياسة في إنتاجها، من هنا تغدو هذه المعرفة صالحةً للتصدير لكل الشعوب وقابلةً للتطبيق على كل المناهج، ليس هذا فحسب، بل يجب أن تغدو معياراً في تطور وتقدم الشعوب خارج الدائرة، بحيث تصل الشعوب التي تقطع درجات في الوصول إلى هذه المبادئ على مراتب أعلى في هذا السلم النبيل، وبذلك تكون كل الشعوب التي اختارت

لنفسها نسقاً آخر في التطور والتقدم خارجاً عن هذا النسق الحداثي الغربي، شعوباً تحافظ على «خصوصية» زائفة لا وجود لها.

مهما يكن فإن رودنسون لا يكتفي في عرض منهجه بالاعتماد على الدفاع عن «المبادئ الكونية»، بل إنه يكشف لنا تأثره الخاص بماكس فيبر وخاصة في أطروحته حول «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»(1) إنه يرى أن «تنظيراته السوسيولوجية هي أكثر انطلاقاً وأعظم اتساعاً من تنظيرات ماركس»، ص 21.

في الواقع يركز فيبر في تفسيره لغياب العلاقات الرأسمالية عن المجتمعات المسلمة على الدور الذي لعبته السلطة المحاربة، إن في بناء الإمبراطورية الإسلامية أو في تحديد نموذج الحكم الذي ميّزها، ولقد تناغم الاثنان مع نموذج ديني شديد التعبئة، بطموحه الكوني، وبطابعه الوحدوي، وبأهمية بعض مؤسساته كالجهاد(2)، ويرى بريان تيرنر أن إشكالية السوسيولوجيا الفيبرية هي إشكالية «هيغلية» تجد تعبيرها المعاصر في الأطروحة «التي تقول بأن التشكيلات الاجتماعية التي تأثرت بـ «الإسلام الكلاسيكي» بشكل لا يمحى، لا توجد لديها بنية طبقية حقيقية، ولا ثورات، ولا تاريخ، إلى الحين الذي تُدمج فيه النظام العام لعلاقات الإنتاج الرأسمالية»(3).

وبناءً على ذلك يصوغ ماكس فيبر مفهومه لـ «المجتمع الميراثي» بناءً على الفارق الموجود بين الاقتصاديات الإقطاعية الغربية والاقتصاديات الميراثية الشرقية والإسلامية، فبسبب «المجتمع الميراثي» في «دار الإسلام» أخفقت

(1) انظر: ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د، ت]).
(2) برتران بادي، الدولتان، الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجمة نخلة فريفر، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1996)، ص 34.
(3) بريان تيرنر، ماركس ونهاية الاستشراق. ترجمة يزيد صايغ، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط1، 1981)، ص 15 ـ 16.

عملية التحول التجاري والتطور الرأسمالي، فالإسلام حسب فيبر لم يتطلب (الزهدية) التي تطلبتها (البروتستانية)، إضافة إلى أنه منع عملية التطور التجاري والعقلنة، فغياب الرأسمالية ـ التي تعني التطور هنا ضمناً لدى فيبر ـ يترادف مع غياب الزهدية أو الروح البروتستانتية، ومن المعروف أن فيبر صاغ مفهومه للمجتمع الميراثي في ضوء تركيز خاص على تركيا العثمانية، وتأكيداً لنقده للماركسية، في مفهومها لـ (نمط الإنتاج الآسيوي).

وهكذا تبدو نظرية (النمط الميراثي) لماكس فيبر متاخمة لنظرية (نمط الإنتاج الآسيوي) عند ماركس وإنجلز، فالنظريتان تشخصان الشرق على أساس التطور الذي شهده الغرب، وبمعنى آخر فإن «الغائية التاريخانية الغربية هي التي تتحكم بصياغة هاتين النظريتين، فماركس يرى أن دخول العناصر الديناميكية للرأسمالية الغربية في المجتمعات الآسيوية سيحول الركود التاريخي لآسيا تحولاً جذرياً[1]، وفيبر ينتهي إلى أن غياب التشكيلات الاجتماعية في دار الإسلام محكوم مسبقاً بغياب الروح البروتستانتية».

إن النظريتين لم تكونا إفرازاً لتجربة داخلية للمجتمعات الشرقية، أو نتيجة تحليل علمي لهذه المجتمعات، بل هي بالأصح فرضيات «استشراقية» أملتها رؤية التاريخ عبر أوروبا، وصاغتها مقتضيات الاستيناء الغربي للشرق على حد تعبير إدوارد سعيد. وهكذا يبدو «الفضاء» الفيبري الذي يدعيه رودنسون، ويجد نفسه أنه أصبح يتكلم من داخله، هذا الفضاء التخيلي يتحول إلى حتمية وفرضية مصوغة مسبقاً ومحكومة بعقدة استشراقية، ناتجة عن إدراك مبسط، إدراك ساد عن الإسلام في أوروبا القرن التاسع عشر كما يرى برتران بادي.

وإذا رأى القارئ أننا جبهناه بحكم مسبق، فإننا نؤخر مثل هذه الإطلاقية إلى حين عرضنا لأهم النقاط الرئيسية التي وردت في كتاب رودنسون السابق.

(1) محمد جمال باروت، أطياف الحداثة ما بين علمانية النخبة وإسلامية الأمة، (حلب، دار الصداقة، ط1، 1996)، ص 58.

يتألف الكتاب من إحدى عشرة دراسة أو مقالة، تختلف في طولها وقصرها، بحيث لا تتجاوز بعض المقالات ثلاث صفحات مثل (حول الإرهاب، حيث يتخذ الإسلام ذريعة) وتتعدى بعض المقالات الخمسين صفحة. مهما يكن فإننا سننطلق من دراسة الأولى (من النبي محمد (ص) إلى الإسلام السياسي القائم اليوم) والتي كتبت عام 1980، إن رودنسون يرى أن الغربيين ميالون إلى الحكم على جميع الأديان بحسب النموذج الذي ألفوه كثيراً، وهو المسيحية، غير واعين لاختلاف الإسلام عن المسيحية، فالإسلام لا يقدم نفسه كمجرد رابطةٍ بين المؤمنين الذين يعترفون بالحقيقة ذاتها وحسب، بل كمجتمع شامل. وإذا كانت المسيحية قد ولدت كنحلة صغيرة بعيدة عن مركز الإمبراطورية، ولم يبتغ مؤسسها إنشاء دولة أبداً، بل ألح على ضرورة احترام أطر الدولة القائمة، فإن الجماعة الإسلامية هي على النقيض من ذلك، فقد ولدت في مجتمع قبلي لا دولة له، وكانت مجبرة تقريباً بحكم الظروف على الانتظام في دولة، وفي الوقت نفسه كانت جماعة المؤمنين ذات بنية سياسية أي دولة، وعندما يصبح المرء مسلماً يكون قد انضم في الوقت ذاته إلى الحركة ذاتها، هذا على صعيد إشكالية التأسيس في كل من الإسلام وأوروبا، أما على صعيد التطور التاريخي، وانتهاءً بالقرون الأخيرة فإن الغرب المسيحي شهد العلمنة أثناء سيرورة طويلة انتهت بعزل الدين الكنسي عن المجتمعات أما الإله في الشرق فإنه لم يمت «بل إن التدين أو الإحساس بالانتماء إلى جماعة المؤمنين لم يضعف» إلا بين النخب المتأوربة، وحصيلة لذلك فقد بقيت الهوية الإسلامية حية وقويةً. ص 38.

ثم ينتقل رودنسون لدراسة الفكر السياسي خلال مراحل التاريخ الإسلامية، وآليات هذا التفكير ونتائجه وانعكاس ذلك على الحياة اليومية المعاشية، إنه يرى أن «النصوص الشرعية توحي كقاعدة عامة بالخضوع لطاعة الإمام حتى ولو كان غير عادل، وسوف يعاقبه الله على ظلمه ويجزي المؤمنين على طاعتهم»، ص 46، فالأمر إذاً حسب ما ينتهي إليه معلق بورع ولاة الأمر وعدلهم وقيمهم الأخلاقية، طريقة التفكير هذه خلقت لدى عامة الناس شعوراً بالاستكانة والتواكل وعدم الرغبة في التغيير.

ويضيف أيضاً «إن أدنى معرفة بتاريخ الشعوب الإسلامية تظهر أن الإسلام لم يضع حداً قط لمنافسات وصراعات التجمعات الأولية، سواء كانت قبائل أم دولاً، بل أسهم في تزويدها بحوافز إضافية، حين تدعي كل جماعة الأخذ باتجاه معين للإسلام، وأنها تقوم بتطهير للدين». ص 49.

ويبدو التماهي هنا واضحاً لدى رودنسون بين النص التأسيسي وبين تطبيقاته المتعددة والمختلفة، إذ إن استثمار نصٍ معين من قبل أيديولوجية معينة بغية تحريض الخيال الجمعي وكسبه، وما يرافق ذلك أيضاً من توظيفٍ للرأسمال الرمزي، مختلفٌ تماماً الاختلاف عن شرعية هذا الاستثمار وأحقيته، وهنا بالضبط تكمن وظيفة الباحث في التمييز بين المعرفي والأيديولوجي وكشف المماهاة التي تدعيها السلطة أو غيرها بينهما.

إلا أن رودنسون كما غيره من المستشرقين يأخذون «استقالة ابستمولوجية» على حد تعبير محمد أركون عند دراسة العالم الإسلامي، بمعنى أنه عندما توضع مشاكل هذا العالم على طاولة البحث فإن أغلبية التطبيقات الاجتماعية والنفسية الحديثة وما استجد من العلوم الإنسانية تبقى غائبة عن التفكير وتدخل دائرة اللامفكر فيه لحساب دائرة المفكر فيه التي لا تتجاوز القراءة السطحية والتبسيطية للأمور ومن ثم تعميمها وجعلها حالة عامة وشاملة لكل زمان ومكان.

فها هو رودنسون عند حديثه عن السيرة النبوية وما داخلها من أحاديث يكتفي بالقول: «لقد كان العلماء والمسلمون يعرفون ويقولون، حتى في العصور الوسطى، أن جزءًا كبيراً من هذه المدونة ليس صحيحاً، وقد بذلوا جهوداً لتنقيتها بحسب معايير غير كافية وقابلة للنقاش، وهكذا نسبت للنبي ﷺ معايير لم يفكر بها قط» ص 52.

يعتقد رودنسون بذلك أنه كثّف دراسته لعلم الأصول والأحاديث ليخلص بهذه السطور إلى خلاصة عامة على الغربي ـ كما على المسلم ـ أن يؤمن ويعتقد بها، وينسى أنه يمارس بذلك تعمية واضحة يفقد من خلالها كل مصداقية، وينفي عن نفسه كل منهجية علمية مهما ادعى أنه حليفها وأنه لا

يني يتلمس طريقها.

إنه ينهي دراسته بسؤالٍ للمستقبل، تختزل إجابته الواقع الإسلامي وتستشرف آفاقه في نفس الوقت: «إن العالم الإسلامي سيندمج في العالم الغربي، حيث سيبقى التفوق القائم، وسيهزم الذين سيستمرون في معارضة هذا الحل، وسيكون الإسلام بكل بساطة واحداً من المعتقدات، واحداً من الأديان الكبرى، يفيء إليه المشاركون في الثقافة الصناعية العالمية التي صنعها الغرب ونشرها، ليبحثوا عن ملاذ أخلاقي وإلهام روحي». ص 67.

وهكذا يخلص إلى نفس النهاية التي أخذها على الغربيين وهي أنهم يحكمون على جميع الأديان بحسب النموذج الذي أَلِفوه (المسيحية)، وينسى هو نفسه أن ما انتهى إليه هي صيغة تنطق بنفس اللغة وإن تكلمت بمفرداتٍ مختلفة.

أما دراسته الثانية، «العالم الإسلامي، تحدي الجغرافيا السياسية» فتنطق صراحة بما حاولت أن تخفيه الدراسة الأولى في ثناياها، إنها تنتهي بهذه اللغة التحذيرية اللهجة: «إن هذا الوضع المعقد والدقيق (ويعني غياب عامل الوحدة الإسلامية) هو الذي يجب على الممارسين ومراقبي السياسة الدولية أن يأخذوه بالحسبان، وليس هذا بالأمر البسيط ولا السهل، ولكن من الأفضل أن نعيه بدلاً من أن نتخذ واحداً من هذه المخططات الملائمة التي تضل الفكر والعمل دليلاً». ص 52.

إن رودنسون يبدو هنا وكأنه منظر للسياسة الغربية يحذرها من مخاطر وحدة العالم الإسلامي، وينبهها إلى ضرورة وضع استراتيجيات هادفة لمنع ذلك من الحدوث، فهل بعد ذلك كثير كلام عن براءة المعرفة ومدى علاقتها بالسلطة حسب ما يتساءل دائماً إدوارد سعيد(1).

أما الدراسة الثالثة (الانقسامات السياسية في الإسلام كبؤر عقائدية)

(1) إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة ـ السلطة ـ الإنشاء، تعريب كمال أبو ديب، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط4، 1995).

والرابعة (العالم الإسلامي والسياسة أساس المشكلة) فهما تكرار لنفس الأفكار التي وردت في الورقتين السابقتين مع العلم أنهما كتبتا بفترة طويلة. أما الدراسة الخامسة فإنها تطرح (مفهوم الأقليَّة)، إذ يرى رودنسون مقاربة هذا الموضوع من منطلق التمييز بين دولتين في العالم الإسلامي التقليدي، الدولة المثالية التي هي دولة الحقيقة، ودولة الواقع التي هي دولة القوة، «في البداية من المفروض أن تكون الدولتان متطابقتين، ثم وضعت الفوارق فيما بعد، وتم الاعتراف بوضوح بالتباعد بين المفهومين». ص 113، بناءً هذا على التصور فإنه «لا مجال لحقوق الأقلية أو الأكثرية، إذ إن دولة القوة تعطي السلطة للأقوى، أما دولة الحقيقة فتشرع السلطة لأولئك الذين يملكون الحقيقة». ص 113.

ويرى رودنسون أن في ذلك تباعداً نظرياً عن المفاهيم المسيحية، هذا التباعد فرض نتائج تطبيقية خلال تاريخ العالم الإسلامي ليس آخرها غياب الحرية والمساواة داخل المجتمع الإسلامي وعدم حصول الأقليات على حقوقها، لذلك يوصينا رودنسون، «باتباع النمط الغربي للأمة ـ الدولة بحذافيره» ص 120، لأنه وحده الذي يحقق الحرية والمساواة الكاملتين للمجتمع «بناءً على تحقيقه لتجانس الأمة، ذلك أن المجتمع الإسلامي لا يحقق تجانس الأمة ويجعل وضع الذمة غير محتمل». ص 120. ولكن ذلك لا يتم تحقيقه بغير العلمانية كطريق وحيد و«معظم البلدان الإسلامية تكون الأكثرية مسلمة والأقوى هم أيضاً مما يجعل العلمانية في خطر كبير». ص 121.

هكذا لا يبقى الحل إذاً سوى الديمقراطية كحلٍ لتناقضات الدولة غير المتجانسة. غير أنه ـ للأسف أيضاً ـ «في الديمقراطية يكون القرار معتمداً على الأكثرية، وهذا مقبول في دولة متجانسة، ولكن مشاكل خطيرة جداً تبرز عندما تكون هناك دول داخل الدولة»، ص 123، كما هي الحال في معظم مجتمعات العالم الإسلامي. بذلك تصبح كل الحلول مسدودة وغير ممكنة التحقق في مجتمعات العالم الإسلامي (غير المتجانسة)، فالعلمانية نتيجتها الإخفاق، والديمقراطية في تطبيقها شرٌّ كبير، فلم يبق إذاً لهذه المجتمعات

سوى محاولتها الاحتذاء بالنموذج الغربي ـ دون أن يدرك رودنسون أن العلمانية والديمقراطية هما صناعة غربية بالأساس ـ علّها تستطيع الاقتراب من الفردوس الغربي.

وفي دراسته السادسة تطبيق لمفهوم الطائفة السابق على المجتمع اللبناني، والسابعة بحث في (التاريخ الاقتصادي وتاريخ الطبقات الاجتماعية في العالم الإسلامي) مستدركاً في البداية على علماء الاجتماع الذين يرغبون بالتأكيد على أن لغات المسلمين لا تحتوي على كلمةٍ لتحديد مفهوم الطبقة، ويؤكد المؤلف أنهم مخطئون في ذلك: «إذ إن استخدام الكلمات ليس مقيداً بأي وجه باشتقاقاتها أو بتداعياتها اللغوية». ص 175، فالكلمة كما يحفر في جذرها، «تشير في الحقيقة منذ العصور الوسطى إلى شرائح من الأفراد مع فكرة التتابع الزمني أو التدرج المتراتب». ص 176، فضلاً عن ذلك فإن الإسلام نفسه كان واعياً لنوع من الفئات الاجتماعية في أجزاء متراتبة، هذه الفئات هي وظيفية وليست قانونية، بمعنى أنها ناتجة عن تراتب «طبيعي» اجتماعياً فيما يشغله الناس من أعمال، «وليس عن وضع قانوني مكتسب منذ الولادة». ص 177، لكن وعلى الرغم من أن العديد من علماء الاجتماع حاولوا إبراز هذا الوجه كتأكيدٍ على أن المجتمع الإسلامي هو مجتمع بلا طبقات، إلا أن ما يجري على أرض الواقع هو على عكس ذلك. لا سيما إذا ما علمنا أن المقصود هو «الوعي الطبقي» الذي يحس به الأيديولوجيون بمجتمعهم، هذه الأطروحة تكشف عن رودنسون الماركسي العقائدي الذي لا يرى في تاريخ المجتمعات الإسلامية إلا تاريخ صراع طبقات، وأن هذا التاريخ أيضاً لا يُفسر إلا من زاوية المنظومة الاقتصادية لإنتاج السلع وإعادة توزيعها، مما يجعلنا في حيرة من ادعائه التخلي عن المنظومة الماركسية وإبقاء مثل هذا النص (مكتوب سنة 1967) ضمن هذا الكتاب.

أما دراساته الأخيرة فإنه يخصصها للبحث في موضوع الأصولية الإسلامية، التي لا يخفي أنها حملت شحنة إعلامية هائلة من التعصب الديني والإرهاب، إلى التشدد العقائدي والفكر التكفيري.

إنه يرى أن الأصولية هي نزعة دائمة في كل البنى الأيديولوجية وإن كانت علمانية: «إذ يمكن لهذه الأصولية أن تستيقظ في كل لحظة، عندما توجد في موقفٍ من اليأس الأيديولوجي العام، وعندما لا يلوح في الأفق أي بديل موثوق وعملي، ولا يبقى إلا الأخطار التي تتكدس والتقهقر الذي يزداد، وهذا بالضبط ما يجري في العالم الإسلامي»، ص 227، إذ إن الوصفات الأجنبية التي آمنت بها النخب المتغربة كحلولٍ لمشاكل التخلف والتنمية والتعليم أخفقت وأحدثت نتائج عكسية، مما استدعى وأغرى المجتمعات بالعودة إلى الوصفات الأصلية القديمة: «ومن هنا جاءت الموجة الجديدة من شعبية فكرة تحقيق الدولة الإسلامية الأصيلة»، ص 231: «فالمعروف دائماً أن الإسلام لم يكن إيماناً وجودياً فحسب كالمسيحية بل هو دين ودولة».

وهنا يجب أن نذكر أن عدداً من المستشرقين ينطلقون من هذه المقولة لا لوصف الإسلام بما هو فيه، وإنما ليبنوا عليها مقولاتهم الأخرى التي تقوم على أنه بما أن الإسلام دين ودولة فإنه لن يستطيع تحقيق العلمنة التي هي طريق الحداثة والتقدم ولا طريق غيرها. غير أن بعض الإسلاميين يتلقفون هذه المقولة «الإسلام دين ودولة» ويؤكدون على أن الغربيين أنفسهم اعترفوا بذلك (والفضل بما شهدت به الأعداء) دون أن يعوا السياق الغربي الذي ترد ضمنه هذه المقولة.

وإذا كان رودنسون من الذين يؤكدون هذه المقولة، فإنه يبرهنها بناءً على السياق التاريخي الذي وُلِدَ فيه الإسلام نفسه، «فالإسلام لم ينقطع يوماً عن كونه أصولياً، فقد ولد في مجتمع كل قبيلة فيه وكل تجمع أولي له وظائف سياسية ويشكل دولة مصغرة». ص 250.

إلا أن الإسلام رغم تأكيده على ذلك، فإنه «لم يقترح أي وصفة سحرية لحكومة إسلامية مرضية تماماً أو منظمة اجتماعية منسجمة، بل إنها تقتصر على قواعد عامة وتبرر أنماطاً من البنى السياسية والاجتماعية المنصرمة، وفي أفضل حال تحسن قليلاً وتمضي مثل جميع الأديان الكونية على تلطيف مزايا

السلطة والثروة باعتدال وإحسان». ص 267.

وكعادته ينتهي كل مرة على التأكيد على مرونة الدين الإسلامي كأي دين من الأديان قادر على التكيف مع ظروف الواقع المعاشي التي تفرض هيمنتها على الدين نفسه وتطوعه ليساير ضرورات التغيير والعصرنة.

هذه المقولة التي نشاهدها كثيراً عند الماركسيين يعود رودنسون لتأكيدها في صيغ متعددة وليس أدل على ذلك من خوفه من تعصب رجال الدين لا سيما إذا وصلوا إلى السلطة ودعوته لتطوير «مذهب إسلامي يساري»، ص 270، كما تطورت مسيحية يسارية إلا أنه لا يتفاءل كثيراً بالأمر إذ «ربما يتأخر ذلك قليلاً». ص 270.

وأخيراً يحق لنا أن نسأل القارئ كيف سينتهي في فهمه للعالم الإسلامي بناءً على توصيف رودنسون في كتابه؟!

إن القارئ سيخرج بمجموعة من المقولات الجاهزة تبدأ من أن المجتمع الإسلامي مجتمع مغلق لا تنفع فيه الوصفات السحرية كالعلمانية والديمقراطية ولا تجدي في تطويره أية أيديولوجيا، حتى الأيديولوجيا الماركسية بخل علينا بها عندما ادعى أنها ستتأخر في ظهورها في داخل العالم الإسلامي.

وما أنتهي إليه هو أن مقولة «نهاية الاستشراق» وكما شاهدنا، أقرب إلى الطوبى منها إلى الحقيقة، وسيظل هناك غرب ما دام هنالك شرق، وستظل المعرفة بينهما ملتبسة لا يؤسسها ولا يبنيها إلا الصراع.